«Compre los libros de esta colección
por docenas y envíeselos a sus amistades
en vez de postales»
RICHARD DAWKINS, autor de *El gen egoísta*

«Octavillas desde las barricadas de una
revolución intelectual: esta gente sabe escribir»
MATT RIDLEY, autor de *Los orígenes de la virtud*

«Estos libros fascinantes y provocativos
exploran nuevas implicaciones de "la idea más
importante jamás concebida". Tanto si está de
acuerdo con ellos como si no, no dejarán
de estimularle»
STEVEN PINKER, autor de *Cómo funciona la mente*

DARWINISMO HOY

968903-9
9 788484 320609
DARWINISMO HOY

PETER SINGER

UNA IZQUIERDA DARWINIANA

PETER SINGER

UNA IZQUIERDA DARWINIANA

Política, evolución y cooperación

«Ya es hora de que la izquierda se dé cuenta
de que somos animales evolucionados
y que llevamos en nuestro comportamiento
la marca de nuestra herencia»

Crítica

Una izquierda darwiniana

DARWINISMO HOY

Peter Singer

Una izquierda darwiniana

Política, evolución y cooperación

Traducción de
A. J. Desmonts

Crítica
Barcelona

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Título original:
A DARWINIAN LEFT
Politics, Evolution and Cooperation
Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1999

Fotocomposición: punt groc
© 1999: Peter Singer
© 2000 de la traducción castellana para España y América:
Editorial Crítica, S.L., Còrsega, 270, 08008 Barcelona

ISBN: 84-8432-060-X
Depósito legal: 13.271-2000
Impreso en España
2000.- Balmes, S.L., Molins de Rei (Barcelona)

Los editores de esta colección
agradecen su ayuda a Peter Tallack

Prólogo

«Darwinismo hoy» es una colección de libros breves escritos por figuras destacadas de la teoría evolucionista. Cada título es una solvente introducción «de bolsillo» a las ideas darwinianas que configuran el orden intelectual del día de hoy.

La colección forma parte del programa Darwin@LSE de la London School of Economics, donde los «Darwin Seminars» ofrecen una tribuna para que los evolucionistas más notables presenten las últimas aportaciones del pensamiento darwinista e investiguen sus aplicaciones a los seres humanos. El programa está teniendo un enorme impacto, tanto por su contribución a la tarea de divulgar la teoría de la evolución como por fomentar una perspectiva interdisciplinar a problemas compartidos.

Con la publicación de «Darwinismo hoy» esperamos que las mejores innovaciones de la teoría darwiniana lleguen a un público aún más numeroso.

Helena Cronin y Oliver Curry
Editores de la colección

DARWIN@LSE

Introducción

La necesidad de una nueva base

En 1874 Karl Marx leyó *Estatismo y anarquía* de Mijail Bakunin, uno de los fundadores del anarquismo como movimiento revolucionario internacional y el principal rival de Marx en el control de la Primera Internacional. Marx no fue pasivo en nada de lo que hizo y, al leer a Bakunin, copió los pasajes claves del libro, a los que agregó comentarios propios. El manuscrito resultante, que Marx nunca trató de publicar, se lee como un debate entre el principal anarquista y el principal comunista del siglo XIX. He aquí un fragmento del mismo:[1]

Bakunin: Sufragio universal de todo el pueblo para los representantes y gobernantes del estado; ésta es la última palabra de los marxistas, así como de la escuela democrática. Son mentiras tras las cuales acecha el despotismo de la minoría que gobierne, mentiras tanto más peligrosas cuanto que esta mi-

noría aparece como la expresión de la llamada voluntad del pueblo.

Marx: Bajo la propiedad colectiva, la llamada voluntad del pueblo desaparece para dejar paso a la auténtica voluntad de cooperar.

Bakunin: Resultado: el gobierno de la gran mayoría de la población por una minoría privilegiada. Pero, dicen los marxistas, esta minoría será de trabajadores. Sí, desde luego, pero de ex trabajadores que, una vez convertidos en representantes o gobernantes del pueblo, dejarán de ser trabajadores.

Marx: Actualmente, un fabricante deja de ser un capitalista cuando pasa a formar parte del concejo municipal.

Bakunin: Y desde las alturas del estado empezarán a mirar por encima del hombro el entero mundo ordinario de los trabajadores. Desde ese momento, ya no representan al pueblo sino a sí mismos y sus derechos de gobernar al pueblo. Quienes ponen esto en duda no saben nada de la naturaleza humana.

Marx: Si el señor Bakunin estuviera tan sólo familiarizado con la posición de un gerente de cooperativa obrera, mandaría al diablo todas sus pesadillas sobre la autoridad.

La ironía más trágica de la historia del siglo XX consiste en que el historial de los regímenes que se han declarado marxistas demuestra que Marx se

equivocó y que las «pesadillas sobre la autoridad» de Bakunin eran desconsoladoramente proféticas. Indudablemente, la solución de Bakunin al problema de la autoridad también habría salido mal; pero es difícil no darle la razón cuando propone que quienes sostienen opiniones como las de Marx y sus seguidores «no saben nada de la naturaleza humana». Tampoco fueron deficiencias de menor importancia los errores de Marx sobre la naturaleza humana. Treinta años antes, en una de sus celebradas «Tesis sobre Feuerbach» (VI), Marx había escrito:

> ... la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada uno de los individuos. En realidad consiste en el conjunto de las relaciones sociales.

De esta creencia se sigue que, si se puede cambiar por completo el «conjunto de las relaciones sociales», se puede cambiar toda la naturaleza humana. Este alegato es esencial dentro del pensamiento marxiano y del marxista (con minúscula) en general. Como consecuencia, afecta a gran parte del pensamiento de toda la izquierda.

La izquierda necesita un nuevo paradigma. El colapso del comunismo y el abandono, por los partidos socialistas democráticos, del objetivo de nacionalizar la propiedad de los medios de producción han privado a la izquierda de las metas que ha abrigado durante los dos siglos en que se formó y creció hasta

alcanzar un enorme poder político e influencia intelectual. Pero no es la única razón de que la izquierda necesite un nuevo paradigma. El movimiento sindical ha sido la central energética y la tesorería de la izquierda en muchos países. Lo que el capitalismo no ha conseguido en un siglo de medidas represivas contra los líderes sindicales, lo está consiguiendo la Organización Mundial del Comercio con el entusiasta respaldo de los gobiernos socialdemócratas de todo el mundo. Cuando se suprimen las barreras a la importación, los sindicatos de base nacional quedan minados. Ahora, cuando los trabajadores de los países con salarios altos exigen mejores condiciones, los patronos pueden amenazar con el cierre de la industria e importar los artículos de China o de otro país en que los salarios sean bajos y los sindicatos no den problemas. La única forma de mantener la influencia de los sindicatos sería la de organizarse en el plano internacional; pero cuando las diferencias entre los niveles de vida de los trabajadores son tan grandes como son en la actualidad las diferencias entre los de, por ejemplo, Europa y China, faltan los intereses comunes que permitan hacerlo. A nadie le gusta que su nivel de vida descienda, pero el interés de los trabajadores alemanes por pagar los plazos de un coche nuevo no es probable que despierte demasiada simpatía en los trabajadores chinos que aspiran a acceder a unos mínimos de asistencia sanitaria y de escolaridad para sus hijos.

No tengo respuestas para el debilitamiento del sindicalismo ni para el problema que este hecho plantea a los partidos políticos que han derivado buena parte de su fuerza de ese movimiento. Mi atención no se centra aquí tanto en la izquierda como fuerza política organizada, cuanto en la izquierda como gran cuerpo de pensamiento, como el espectro de las distintas ideas sobre cómo conseguir una sociedad mejor. La izquierda así entendida tiene una urgente necesidad de ideas nuevas y nuevos enfoques. Quiero proponer que una fuente de ideas nuevas capaces de revitalizar la izquierda es una aproximación al comportamiento social, político y económico de los seres humanos firmemente basada en una interpretación moderna de la naturaleza humana. Ha llegado el momento de que la izquierda se tome en serio el hecho de que somos animales evolucionados y de que llevamos el sello de nuestra herencia, no sólo en la anatomía y en el ADN, sino también en nuestro comportamiento. En otras palabras, ha llegado el momento de desarrollar una izquierda darwiniana.

¿Qué es esencial para la izquierda?

¿Puede la izquierda trocar a Marx por Darwin y seguir siendo la izquierda? Para responder a esta pregunta tenemos que hacernos otra: ¿qué es esen-

cial para la izquierda? Permítaseme que la conteste de un modo personal. A lo largo del pasado año he acabado un documental televisivo y un libro sobre Henry Spira. Tal vez este nombre no diga nada a la mayor parte de la gente, pero Spira es la persona más notable con que he tenido el privilegio de trabajar. Cuando tenía doce años, su familia vivía en Panamá. Su padre tenía una pequeña tienda de ropa que no iba bien y, por ahorrar dinero, la familia aceptó la oferta de un amigo acaudalado para instalarse en unas habitaciones de su casa. La casa era una mansión que ocupaba toda una manzana. Un día, dos hombres que trabajaban para el propietario invitaron a Henry a ir con ellos a cobrar los alquileres. Fue con ellos y vio de primera mano cómo se financiaba la lujosa existencia del benefactor de su padre. Fueron a los barrios bajos, donde los pobres eran amenazados por cobradores provistos de armas. Por entonces Henry no tenía ni idea de lo que era «la izquierda», pero desde aquel día pasó a formar parte de ella. Más tarde Spira se trasladó a Estados Unidos, donde se hizo trotskista, trabajó en la marina mercante, estuvo en las listas negras durante la era McCarthy y, después, cuando recuperó el derecho a seguir trabajando en buques, fue una figura central del grupo reformista que desafió a los jefes corruptos del National Maritime Union (Sindicato Nacional de la Marina). En 1956 fue al sur a apoyar a los negros que estaban boicoteando los autobuses locales para reclamar el derecho a ocupar los mismos asientos que los blancos. Cuando Fidel Castro derribó la dictadura de Batista, Spira estuvo en Cuba para ver de primera mano cómo se desarrollaba la reforma agraria y, al regresar a Estados Unidos, trató de ganar el apoyó popular contra las tentativas de la CIA de derribar a Castro. Abandonó a los trotskistas al entender que habían perdido el contacto con la realidad, y se dedicó a enseñar a los niños de los guetos dentro del sistema de enseñanza pública de Nueva York. Como si lo hecho no fuera suficiente para una vida, en 1973 leyó un ensayo mío llamado «Liberación animal» (*«Animal Liberation»*) y decidió que ahí había otro grupo de seres explotados que necesitaban su ayuda. Consiguientemente, durante los últimos veinte años ha pasado a ser el activista más eficaz del movimiento estadounidense a favor de los derechos de los animales.

Spira tiene la virtud de plantear las cosas con sencillez. Cuando le pregunté por qué se había pasado más de medio siglo trabajando por las causas que he mencionado, respondió sencillamente que estaba de parte del débil, no del poderoso; del oprimido, no del opresor; de la montura, no del jinete. Y me habló de la inmensa cantidad de dolor y sufrimiento que hay en nuestro universo, y de su deseo de hacer algo por reducirla. En eso, creo yo, consiste la izquierda. Hay muchas formas de ser de

izquierdas y la de Spira no es sino una, pero lo que lo motiva es esencial para cualquier izquierda auténtica. Si nos encogemos de hombros ante el sufrimiento evitable de los débiles y los pobres, de los que están siendo explotados y despojados, o de los que sencillamente no tienen nada para llevar una vida decente, no formamos parte de la izquierda. Si decimos que el mundo siempre ha sido y será así, por lo que no se puede hacer nada, entonces no formamos parte de la izquierda. La izquierda quiere hacer algo por cambiar esta situación.

Llegados a este punto, podría entrar en una larga disquisición sobre los fundamentos filosóficos de la sociedad más igualitaria a que debe aspirar la izquierda. Pero se han publicado sobre el tema más que suficientes libros para llenar una biblioteca pública de mediano tamaño y no quiero sumarme ahora a esa literatura. Baste con decir que hay muchas ideas distintas sobre la igualdad que son compatibles con la descripción general que estoy trazando aquí de la izquierda. Mi postura ética personal es utilitarista, y el imperativo de reducir el sufrimiento nace directamente de tal posición. Aunque, en tanto que utilitarista, no valoro la igualdad en sí, tengo muy presente la ley de los rendimientos marginales decrecientes, que nos dice que si bien una cantidad dada de dinero, pongamos 100 libras, supone muy poco rendimiento marginal para quien ya tiene mucho, supone mucho para quien tenga muy poco. En un mundo donde las 400 personas más ricas disponen conjuntamente de mayor riqueza neta que el 45 por 100 que menos tiene de la población mundial —unos 2.300 millones—[2] y que más de mil millones de personas viven con menos de 1 dólar estadounidense al día,[3] esa ley proporciona sobrados argumentos para instarnos a trabajar por una distribución más igualitaria de los recursos.

Ahora que ya he esbozado lo que entiendo por «la izquierda», podemos abordar la política asociada con el darwinismo. Empezaré preguntando: ¿qué postura ha adoptado tradicionalmente la izquierda respecto al pensamiento darwiniano y por qué?

1

POLÍTICA Y DARWINISMO

En manos de la derecha

Dos meses después de publicarse *El origen de las especies*, Darwin escribió a Charles Lyell:

> He recibido en un periódico de Manchester una pulla bastante buena que hacía ver que, de haberse demostrado que yo tenía razón, Napoleón tendría razón y también la tendría cualquier comerciante fraudulento.[4]

Tal vez el autor de la recesión haya sido el primero en proponer que la teoría de Darwin puede utilizarse como justificación moral del derecho de los fuertes a pisotear a los débiles. Es seguro que no ha sido el último. El propio Darwin rechazó la idea de que se pudieran hacer deducciones morales de su obra. Sin embargo, la evolución pasó a ser un tema muy de moda entre los capitalistas estadounidenses de finales del siglo XIX y principios del XX. Es-

tas ideas no procedían todas de Darwin. Herbert Spencer, que se mostró más que deseoso de sacar deducciones morales de la evolución, proporcionó a los defensores del *laissez-faire* capitalista unos fundamentos intelectuales que fueron utilizados para oponerse a que el estado interfiriera en las fuerzas del mercado. Andrew Carnegie reconoció que la competencia «puede ser a veces cruel para el individuo», pero la justificó argumentando que «es lo mejor para la especie, puesto que asegura la supervivencia de los más aptos en cada esfera».[5] John D. Rockefeller Jr. escribió:

> El crecimiento de un gran negocio no es más que una forma de la supervivencia de los más aptos ... Sólo sacrificando a los capullos tempranos que crecen a su alrededor, se consigue la rosa llamada American Beauty (Belleza americana), con un esplendor y una fragancia que regocija a quien la contempla. Esto no es ninguna mala tendencia dentro del mundo de los negocios. Se trata simplemente de la acción de las leyes de la naturaleza y de Dios.[6]

Los capitalistas pugnaban ante el Tribunal Supremo de Estados Unidos para utilizar la Cuarta Enmienda (que prohíbe que ningún estado de la Unión prive a ninguna persona de su vida, su libertad o sus propiedades sin el debido procesamiento legal) de modo que impidiera las tentativas

gubernamentales de regular la industria. Eran tan frecuentes las apelaciones a Spencer de los que se oponían a la reglamentación, que el juez Holmes se vio obligado a señalar en una sentencia que «la Cuarta Enmienda no da carta de ley a la *Estática social (Social Statics)* del señor Spencer».[7]

Hechos y valores

Algunas versiones del darwinismo social cometen la falacia de deducir valores de los hechos. Debido a que la teoría de la evolución es una teoría científica y a que el abismo entre los hechos y los valores sigue siendo tan insalvable como lo era cuando David Hume llamó por primera vez la atención sobre esto, en 1739,[8] no podemos concluir que la dirección de la evolución sea «buena». La evolución no conlleva ninguna carga moral, simplemente ocurre. No tenemos más justificaciones para favorecerla en su camino que para hacer todo lo posible por desacelerarla o por cambiarle la dirección. Tampoco podemos, como en su momento alegó el sociobiólogo E. O. Wilson, utilizar lo que sabemos de la evolución para descubrir «premisas éticas inherentes a la naturaleza biológica del hombre»[9] ni deducir derechos humanos universales del hecho de que seamos mamíferos. En los siglos venideros tal vez se hagan muchos descubrimientos sobre la

naturaleza humana. Puede que aprendamos qué hace que los seres humanos se alegren o se entristezcan, qué los conduce a desarrollar sus facultades para adquirir saber y conocimientos, para preocuparse por los demás y por llevar una existencia armoniosa con las criaturas con que convive; pero las premisas morales no estarán entre los descubrimientos. Ni siquiera una predisposición desarrollada —como la predisposición a devolver los favores recibidos— nos sirve de premisa para un razonamiento que nos diga, sin otro factor moral, qué debemos hacer. Tal vez haya otras predisposiciones desarrolladas que debamos rechazar; por ejemplo, la predisposición a participar en actos violentos colectivos contra personas que no pertenecen a nuestro grupo. Einstein tenía razón cuando dijo: «Mientras nos mantenemos en el terreno propiamente científico nunca encontramos frases como "No mentirás" ... Los enunciados científicos sobre hechos y relaciones ... no pueden dar lugar a mandatos morales».[10]

Valga la distinción entre hecho y valor como atajo para responder a la pregunta: ¿es posible una izquierda darwiniana? La respuesta sería: puesto que ser de izquierdas consiste en defender ciertos valores, la teoría de Darwin no tiene nada que ver con ser de izquierdas o de derechas. De modo que una izquierda darwiniana es tan posible como una derecha darwiniana.

Pero ahí no acaba la discusión, puesto que no han tratado de deducir valores de los hechos todos los que han apelado a las ideas de Darwin para defender una concepción política. Por el contrario, algunos han utilizado la teoría de la evolución para argumentar que su concreto curso de acción rendirá las mejores consecuencias, donde con las «mejores consecuencias» apelan a ciertos valores muy generalmente admitidos, como una mayor felicidad y prosperidad para todos, o bien superar los mayores logros de las civilizaciones pasadas. No es demasiado difícil interpretar las dos citas anteriores, una de Carnegie y otra de Rockefeller, desde esta perspectiva. Cabe entender que Carnegie está postulando que la competencia mejorará a largo plazo a la mayoría de la gente y que el ejemplo de Rockefeller sobre el sacrificio de los capullitos para producir una rosa más hermosa sea una llamada a una moral que sitúa el valor primordial en coronar las más altas cumbres posibles de los logros humanos. E. O. Wilson también combina una referencia a las premisas éticas inherentes a nuestra naturaleza con la propuesta de que, en su influyente libro *Teoría de la justicia (A Theory of Justice)*, el filósofo norteamericano de la política John Rawls no ha tenido en cuenta las «últimas consecuencias ecológicas o genéticas de una rigurosa prosecución de sus conclusiones».[11] No está claro lo que Wilson quiere decir con sus palabras, pero

puesto que Rawls aboga por permitir las desigualdades únicamente en la medida en que beneficien al grupo de los que son los peores dentro de la sociedad, parece que Wilson esté proponiendo como mínimo la necesidad de tener en cuenta las consecuencias genéticas de ayudar a la supervivencia de los peores. En otro lugar, Wilson también argumenta que comprender las diferencias biológicas entre hombres y mujeres nos hará más conscientes del precio que hemos de pagar por una mayor igualdad entre los sexos.[12]

Como muestran estos ejemplos, el pensamiento darwiniano puede invocarse de muy distintas maneras en el debate político, unas más defendibles que otras. Ya hemos visto estas tres:

- La idea de que la dirección de la evolución es en sí misma «buena» o «mala».

Esto puede rechazarse sin discutir más.

- La opinión de que las políticas sociales, al ayudar a la supervivencia de los «menos aptos», pueden tener deletéreas consecuencias genéticas.

Esto, por decirlo de forma caritativa, es muy discutible. Donde mayor fundamento fáctico tiene esta alegación es en lo tocante a administrar tratamientos médicos que salven la vida de personas con enfermedades genéticas que sin tratamiento matarían a sus víctimas antes de que pudieran reproducirse. Es indudable que nacen muchas más personas con diabetes prematuras debido al descubrimiento de la insulina y que algunas de ellas no habrían nacido de no existir una seguridad social que proporcione insulina a un coste inferior al del mercado. Pero nadie defendería en serio negar la insulina a los niños diabéticos con objeto de evitar las consecuencias genéticas de proporcionársela.

Además, media una gran distancia entre estos casos de tratamientos médicos específicos para enfermedades con influencia genética y las vagas sugerencias que a veces se oyen a la derecha política de que procurar apoyo económico a los desempleados les posibilita tener hijos y, por lo tanto, conducirá a una mayor presencia de genes «deletéreos» en la población. Incluso si existiera un componente genético de algo tan nebuloso como el desempleo, decir que estos genes son «deletéreos» supondría un juicio de valor que va más allá de lo que la ciencia puede decir de por sí.

- La afirmación de que la comprensión de la naturaleza humana a la luz de la teoría evolucionista puede ayudarnos a identificar los medios con los que alcanzar algunos de nuestros objetivos sociales y políticos, incluidas las diversas

ideas sobre la igualdad, así como la valoración de los posibles costos y beneficios de realizarlos.

Esto hay que tomárselo en serio. Lo cual no significa que ninguna política social sea equivocada por ser contraria al pensamiento darwiniano. Por el contrario, deja la decisión ética en nuestras manos, aportándonos únicamente información relevante para que nosotros decidamos. Mientras que algunas teorías morales absolutistas nos dicen que la justicia debe realizarse incluso si perecen los cielos, los consecuencialistas como yo mismo siempre acogerán de buen grado cualquier información sobre el probable resultado de lo que nos proponemos hacer. La utilidad de la información varía, desde luego, en proporción a su fiabilidad.

Añadiré aquí una cuarta forma en que el pensamiento darwiniano puede ser relevante en las cuestiones políticas:

- El desprestigio o descrédito de las creencias e ideas no darwinianas y políticamente influyentes.

Es necesario examinar todas las creencias e ideas predarwinianas para ver si contienen elementos factuales incompatibles con el pensamiento darwiniano. Por ejemplo, la doctrina de sir Robert Filmer sobre el derecho divino de los reyes se funda en la

idea de que Adán recibió autoridad sobre sus hijos y en que esta autoridad se ha traspasado por la línea de los descendientes primogénitos hasta que, en la Inglaterra del siglo XVII, llegó a la Casa de Estuardo. Dado que la teoría de la evolución señala que nunca ha habido un primer Adán, ni tampoco Jardín del Edén, Darwin nos ha proporcionado los fundamentos para rechazar esta concepción.

Esto puede parecer superfluo, puesto que, como señaló John Locke hace trescientos años, hay otras varias razones para descartar la teoría de Filmer. Pero considérese otra concepción distinta aunque emparentada: la de que Dios dio a Adán el dominio sobre «los peces del mar, y las aves del aire, y todo lo que se mueve sobre la tierra». Esta creencia sigue ejerciendo todavía alguna influencia sobre nuestras actitudes frente a los animales no humanos, pese a haber sido tan absolutamente refutada por la teoría evolucionista como la doctrina del derecho divino de los reyes. El pensamiento darwiniano desafía concepciones aún más complejas sobre las diferencias entre los seres humanos y los animales. Tanto en *El origen del hombre* como en *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Darwin mostró con sumo detalle que hay continuidad entre los seres humanos y los animales, no sólo en lo relativo a la anatomía y la fisiología, sino también en la vida mental. Los animales, mostró, tienen capacidad de amar, de recordar, de sentir curiosidad, de

razonar y de compadecerse entre sí. Al derribar los fundamentos intelectuales de la idea de que somos una creación aparte de los animales y de una clase del todo distinta, el pensamiento darwiniano proporciona las bases para una revolución de nuestras actitudes ante los animales no humanos.[13] Lamentablemente, esta revolución no ha ocurrido y, a pesar de algunos progresos recientes, no está ocurriendo todavía. Los pensadores políticos darwinianos deben sentirse más inclinados a reconocer las similitudes que identificamos entre los seres humanos y los animales no humanos, así como a basar su política en este reconocimiento.[14]

Si el pensamiento darwiniano nos dice que también hemos de estar preparados para asumir una diferencia fundamental y cualitativa entre los seres humanos y los animales no humanos, también podría decirnos que todos los seres humanos son iguales en todos los aspectos de importancia. Si bien el pensamiento darwiniano no ha tenido ningún impacto en la prioridad que damos a la igualdad en tanto que ideal moral o político, nos procura razones para creer que, puesto que hombres y mujeres desempeñan papeles distintos en la reproducción, también cabe que sean distintos en inclinaciones y temperamento, distintos para que contribuyan lo mejor posible a las expectativas reproductoras de cada sexo. Puesto que las mujeres sólo pueden tener un número limitado de

hijos, es probable que sean selectivas al escoger pareja. Por otra parte, la única limitación que tienen los hombres para tener hijos es el número de mujeres con quienes copulen. Si alcanzar un estatus alto aumenta el acceso a las mujeres, entonces es de esperar que los hombres sientan mayor atracción que las mujeres por mejorar de estatus. Esto significa que no podemos utilizar el hecho de que exista un número desproporcionadamente mayor de hombres en posiciones de alto estatus, sea en los negocios o en la política, como un argumento para concluir que ha habido discriminación contra las mujeres. Por ejemplo, el hecho de que menos mujeres que hombres sean altos ejecutivos de las grandes corporaciones tal vez se deba a que los hombres tienen mayor inclinación a subordinar la vida personal y demás intereses a su carrera, y las diferencias biológicas entre hombres y mujeres pudieran ser un factor que opera en la mayor disponibilidad a sacrificarlo todo por ascender a la cumbre.[15]

Las distintas formas en que puede conectarse el pensamiento darwiniano con la ética y la política significan que establecer la distinción entre hechos y valores no resuelve todas las cuestiones sobre el carácter de la izquierda darwiniana. Si bien el núcleo de la izquierda se sitúa en los valores, también existe una penumbra de creencias factuales que son características de la izquierda. Necesitamos

preguntarnos si estas creencias factuales están en contradicción con el pensamiento darwiniano y, de ser así, qué aspecto presentaría la izquierda sin tales creencias.

Cómo malentendió la izquierda a Darwin

El comprensible pero desafortunado error de la izquierda con respecto al pensamiento darwiniano ha sido el de aceptar los supuestos de la derecha, empezando por la idea de que la darwiniana lucha por la existencia corresponde a la visión de la vida propuesta por la memorable (y predarwiniana) frase de Tennyson: «La naturaleza tiene rojos los dientes y las garras».[16] Desde esta posición parece estar muy claro que, si se aplica el darwinismo al comportamiento social humano, de alguna manera se está justificando el mercado competitivo, o bien se ve como algo «natural» o inevitable.

No podemos condenar a la izquierda por entender la darwiniana lucha por la vida en estos términos despiadados. Hasta la década de 1960, los mismos teóricos del evolucionismo descuidaban el papel que desempeña la cooperación para mejorar las perspectivas de supervivencia y el éxito reproductor de cualquier organismo. John Maynard Smith ha dicho que esto estuvo «en buena medida ignorado» hasta la década de

1960.[17] De manera que el hecho de que el darwinismo decimonónico fuese más afín a la derecha que a la izquierda se debe, al menos en parte, a las limitaciones del pensamiento darwiniano de aquel periodo.

Hubo una gran excepción a lo dicho sobre que la izquierda aceptó la interpretación de la lucha por la vida que expone «la naturaleza tiene rojos los dientes y las garras». El geógrafo, naturalista y anarcocomunista Pedro Kropotkin defendió en su libro *La ayuda mutua (Mutual Aid)* que los darwinianos (pero no siempre Darwin) habían pasado por alto la cooperación entre los animales de la misma especie como factor evolutivo.[18] De este modo, Kropotkin anticipó este aspecto del darwinismo moderno. Sin embargo, se extravió al tratar de explicar cómo operaría exactamente la mutua ayuda dentro de la evolución, puesto que no veía con claridad que eso plantea a los darwinianos el problema de asumir que los individuos se comportan de forma altruista por el bien de un grupo mayor. Lo que es peor, durante los cincuenta años posteriores a que Kropotkin escribiera *La ayuda mutua*, muy reconocidos teóricos del evolucionismo cometieron el mismo error.[19] Kropotkin utilizó su estudio sobre la importancia de la cooperación entre animales y entre seres humanos para defender que los seres humanos son cooperativos por naturaleza. El crimen y la violencia que vemos en

las sociedades humanas, argumentó, son resultado de los gobiernos, que han hecho arraigar la desigualdad. Los seres humanos no necesitan gobiernos y cooperarían mejor sin gobierno. Aunque Kropotkin fue muy leído en todas partes, sus conclusiones anarquistas lo distanciaban de la corriente principal de la izquierda, incluidos, por supuesto, los marxistas.

Empezando por el propio Marx, los marxistas han sido en general entusiastas de la versión que presenta Darwin del origen de las especies mientras se limiten a sus consecuencias sobre los seres humanos a las relativas a anatomía y fisiología. Dado que la alternativa a la teoría de la evolución era la versión cristiana de la creación divina, se aceptó la intrépida hipótesis de Darwin como medio para romper la presa del «opio de las masas». En 1862 Marx escribía al socialista alemán Ferdinand Lassalle:

> El libro de Darwin es muy importante y me proporciona el fundamento científico-natural de la lucha de clases en la historia. Hay que soportar el grosero método de exposición de los ingleses, desde luego. Pese a todas sus deficiencias, no sólo se trata del golpe mortal que por primera vez dan las ciencias a la «teología», sino que su significación racional se explica empíricamente...[20]

Pero Marx, coherente con su teoría materialista de la historia, también pensaba que la obra de Darwin era un producto de la sociedad burguesa.

> Es muy llamativo cómo Darwin reconoce entre las bestias y las plantas a su sociedad inglesa, con su división del trabajo, su competencia, su apertura de nuevos mercados, sus «invenciones» y la malthusiana «lucha por la existencia».[21]

Friedrich Engels era especialmente entusiasta de Darwin. En su discurso ante la tumba de Marx, hizo a Darwin el incomparable cumplido de comparar el descubrimiento por Marx de la ley del desarrollo humano con el descubrimiento por Darwin de «la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica». Incluso escribió un ensayo, publicado póstumamente y titulado «El papel desempeñado por el trabajo en la transición del mono al hombre», que intentaba amalgamar a Darwin con Marx.[22] No obstante, el ensayo pone de manifiesto que, pese a todo su entusiasmo, Engels no había comprendido correctamente a Darwin: puesto que creía que los caracteres adquiridos podían ser heredados por las generaciones futuras, su evolucionismo es más lamarckiano que darwiniano. Décadas después, el ingenuo apoyo prestado por Engels a la herencia de las características adquiridas tuvo consecuencias trágicas cuando lo utiliza-

ron los lamarckianos soviéticos para demostrar que su posición era coherente con el marxismo y con el materialismo dialéctico. Esto preparó el terreno para que se favoreciera, con el respaldo de Stalin, al pseudocientífico T. D. Lysenko, que alegaba haber hecho más productiva la agricultura soviética mediante la utilización de ideas lamarckianas, y se desechara, encarcelara y asesinara a muchos de los principales genetistas de la antigua Unión Soviética. Bajo la influencia de Lysenko, la agronomía soviética también se hundió en el *cul-de-sac* lamarckiano, lo que desde luego no mejoró el lamentable estado de la agricultura del país.[23]

Siendo serio el lapso lamarckiano de Engels, constituye un fallo menos fundamental que su idea de que Darwin había hecho por la historia natural lo mismo que Marx por la historia humana. En esta nítida caracterización asoma la noción de que la evolución darwiniana se detiene en el alba de la historia humana y que toman el relevo las fuerzas materialistas de la historia. Esta idea debe examinarse más despacio.

He aquí la clásica formulación de Marx de su tesis materialista de la historia:

> El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia sino que, por el contrario, su existencia social determina su conciencia.[24]

Por «modo de producción de la vida material» Marx entiende la forma en que las personas producen los bienes con que satisfacer sus necesidades: mediante la caza y recolección, mediante la agricultura, mediante las aplicaciones de la máquina de vapor. El modo de producción, argumentó, da lugar a un conjunto concreto de relaciones económicas, como la de señor y siervo, o la de capitalista y jornalero, y este fundamento económico determina las superestructuras legales y políticas de la sociedad, las cuales conforman nuestra conciencia.

La teoría materialista de la historia implica que no existe una naturaleza humana fija. Se transforma con cada cambio del modo de producción. La naturaleza humana ha cambiado previamente en el pasado —entre el comunismo primitivo y el feudalismo, por ejemplo, o entre el feudalismo y el capitalismo— y puede volver a cambiar en el futuro. En expresiones menos precisas, esta idea precede en mucho tiempo a Marx. En su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau presenta con dramatismo la idea de que la introducción de la propiedad privada lo cambió todo:

> El primero que, después de cercar un trozo de tierra, pensó en decir «Esto es mío», y encontró personas lo

bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. De cuantísimos crímenes, guerras, asesinatos, de cuantísimos horrores y desgracias, no habría salvado a la humanidad cualquiera que hubiese arrancado las estacas o rellenado el foso y gritado a sus congéneres: «Guardaos de escuchar a este impostor, pereceréis si alguna vez olvidáis que los frutos de la tierra nos pertenecen a todos y que la tierra no es de nadie».[25]

No es plausible para quien vea una continuidad entre los seres humanos y nuestros antepasados no humanos que Darwin nos diera las leyes de la evolución de la historia natural pero se detuviera al alba de la historia humana. En su *Dialéctica de la naturaleza*, Engels escribió:

> Lo más a que puede alcanzar el animal es a recolectar; el hombre produce, prepara los medios de vida en el sentido más amplio de las palabras, lo cual, sin él, la naturaleza no habría producido. Esto hace imposible ninguna transferencia directa de las leyes de la vida de las sociedades animales a las sociedades humanas.[26]

La distinción que traza Engels entre seres humanos y animales es dudosa: las hormigas que crían hongos, por ejemplo, cultivan y comen unos hongos especializados que no habrían existido sin la

actividad de las hormigas. Pero, incluso en el caso de que fuese válida, ¿por qué tendría que ser tan importante la diferencia entre recolectar y producir como para dejar en suspenso las leyes de la evolución? ¿Por qué las capacidades productivas no serían accesibles a las presiones evolutivas? Engels no contesta a estas preguntas.

El sueño de la perfectibilidad

La creencia en la maleabilidad de la naturaleza humana ha sido importante para la izquierda porque ha proporcionado las razones para confiar en que sea posible una sociedad humana de tipo muy distinto. Aquí, sospecho, está la razón última de por qué la izquierda rechazó el pensamiento darwiniano. Arruinaba el gran sueño de la izquierda: la perfectibilidad del hombre.[27] Por lo menos desde *La república* de Platón, la idea de construir una sociedad perfecta ha estado presente en la conciencia occidental. Durante todo el tiempo que existe, la izquierda ha pretendido una sociedad en la que todos los seres humanos vivan armoniosa y cooperativamente con todos los demás, en paz y libertad. Marx y Engels despreciaban a los «socialistas utópicos» e insistieron en que su forma de socialismo no era una utopía.[28] Con esto sólo querían decir, no obstante, que ellos habían descubierto las leyes del desarrollo histórico humano que conducirían a la

sociedad comunista y que, por lo tanto, su socialismo era «científico», lo que desde su punto de vista significaba que no era una utopía. De acuerdo con estas leyes del desarrollo histórico, la lucha de clases que impulsa la historia concluirá con la victoria del proletariado y la futura sociedad comunista será:

> ... la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre; es la solución definitiva del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Es la solución del enigma de la historia...[29]

Esta concepción de la sociedad comunista es tan decididamente utópica como los anteproyectos de sociedad futura que trazaron Saint-Simon, Fourier y los demás socialistas utópicos cuyas ideas desdeñaban Marx y Engels. Marx escribió el anterior pasaje cuando era joven y alguien podría decir que modificó sus ideas sobre el comunismo; pero, aunque la terminología se hiciese menos hegeliana, nada hay en sus posteriores escritos que sugiera el abandono de su juvenil visión de la sociedad futura, y sí mucho que indica lo contrario. El principio ético «de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades» procede de una de sus últimas referencias a la sociedad comunista, y se

sitúa firmemente dentro del terreno de la tradición utópica.[30]

Marx escribió las páginas anteriores quince años antes de publicar Darwin *El origen de las especies*, de modo que no es sorprendente que pusiera reparos a Darwin al interpretar que postulaba que en la naturaleza se da la «malthusiana "lucha por la existencia"». Desde un principio, Marx y Engels reconocieron la oposición entre sus concepciones y la teoría demográfica propuesta por Thomas Malthus. La primera obra que escribieron sobre economía, el ensayo de Engels «Bosquejo para la Crítica de la Economía Política» (1844), contiene una refutación de Malthus. En los mismos años, Marx criticaba la Ley de Pobres inglesa *(English Poor Law)* porque entendía que el «pauperismo» era una ley eterna de la naturaleza, en concordancia con la teoría de Malthus.[31] Marx y Engels, por el contrario, veían la pobreza como el resultado de los concretos sistemas económicos antes que como una consecuencia inevitable del funcionamiento de la naturaleza. Malthus era muy fácilmente refutable, pues no presentaba argumentos sólidos para su suposición de que la población crece geométricamente, pero los recursos alimenticios sólo crecen aritméticamente. La teoría evolucionista de Darwin, sin embargo, era asunto distinto, y ni Marx ni Engels deseaban rechazarla en bloque. No obstante, si la teoría de la evolución se aplicaba a la his-

toria humana, en la medida en que los humanos son seres evolucionados, a la vez que a la historia natural, los antagonismos y conflictos que Marx daba por resueltos en el comunismo —el «antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre» y el conflicto entre «el individuo y la especie»— nunca acabarían de resolverse del todo, aunque pudiéramos aprender a hacerlos menos destructivos. Para Darwin, la lucha por la vida, o por lo menos por la existencia de la propia progenie, no tiene final. Esto se sitúa muy lejos del sueño de perfeccionar la humanidad.

Por otra parte, si la teoría materialista de la historia es correcta y la existencia social determina la conciencia, entonces la avaricia, el egoísmo, la ambición personal y la envidia, que los darwinianos considerarían aspectos inevitables de nuestra naturaleza, podrían entenderse como una consecuencia de vivir en una sociedad con propiedad privada y propiedad privada de los medios de producción. Sin estas concretas disposiciones sociales, las personas dejarían de preocuparse por sus intereses privados. Su naturaleza cambiaría y ellos encontrarían la felicidad en trabajar cooperativamente unos con otros en pos del bien de la comunidad. De este modo, el comunismo superaría el antagonismo entre hombre y hombre. El enigma de la historia sólo es resoluble si el antagonismo es producto de las bases económicas de nuestra sociedad y no un aspecto inherente a nuestra naturaleza biológica.

De ahí la firme determinación de muchos izquierdistas de mantener el pensamiento darwiniano fuera del terreno social.[32] Plejánov, el principal marxista ruso de siglo XIX, siguió a Engels en sostener que «la investigación marxiana de la historia empieza precisamente donde acaba la investigación de Darwin»,[33] y esto pasó a ser la sabiduría convencional del marxismo. Lenin dijo que «trasladar los conceptos biológicos al campo de las ciencias sociales es una frase que carece de sentido».[34] Tan recientemente como en la década de 1960, a los escolares de la antigua Unión Soviética se les enseñaba el simplista eslogan: «El darwinismo es la ciencia de la evolución biológica; el marxismo, la de la evolución social». En la misma época, al antropólogo soviético M. F. Nesturkh escribió sobre el estudio de los orígenes del hombre que era «sagrada obligación» de la antropología soviética «considerar los homínidos personas que se habían creado activamente a sí mismas antes que animales que se resistieron tenazmente a su transformación en seres humanos».[35] Es curioso que dos ideologías tan distintas como el cristianismo y el marxismo estén mutuamente de acuerdo en insistir en el abismo que separa a los humanos de los animales; por tanto, en insistir que la teoría evolucionista no puede aplicarse a los seres humanos.

Dicho sea de pasada, en su revisión del pensamiento darwiniano Lysenko fue más lejos aún que los marxistas que le negaban aplicación a los asuntos humanos. Rechazó la idea de la competencia dentro de una misma especie incluso en la naturaleza:

> ¿Cómo explicar por qué la biología burguesa valora tanto la «teoría» de la competencia dentro de la especie? Porque así justifica el hecho de que, en la sociedad capitalista, la gran mayoría del pueblo, incluso en un periodo de superproducción de bienes materiales, vive en la pobreza ... No hay competencia dentro de las especies en la naturaleza. Sólo hay competencia entre las distintas especies: el lobo se come a la liebre; la liebre no se come a otra liebre sino que come hierba.[36]

Vuelven a sonar las viejas músicas

El conflicto entre la teoría marxista de la historia y la concepción biológica de la naturaleza humana ha persistido hasta finales del siglo XX. Ha habido excepciones, muy singularmente la de J. B. S. Haldane, un importante contribuidor al desarrollo del darwinismo moderno, al mismo tiempo que un comunista que no se avergonzaba de reconocer la influencia de la evolución y de la herencia sobre los

asuntos humanos.[37] Los importantes teóricos del evolucionismo contemporáneo John Maynard Smith (alumno de Haldane) y Robert Trivers han participado en la política de la izquierda.[38]

Pero considérese el siguiente pasaje:

> ... [los] deterministas afirman que la evolución de las sociedades es el resultado de los cambios en la frecuencia de los distintos tipos de individuos que las componen. Pero ahí se confunde la causa con el efecto. Las sociedades evolucionan porque la actividad social y económica altera las condiciones físicas y sociales en que se producen las actividades. Los acontecimientos históricos únicos, las acciones de algunos individuos y la modificación de la conciencia de las masas interactúan con las fuerzas sociales y económicas para influir en el momento, la forma e incluso la posibilidad de los cambios concretos; los individuos no son unidades del todo autónomas cuyas cualidades personales determinen la dirección de la evolución social. La sociedad feudal no pereció debido a que alguna fuerza autónoma hiciera aumentar la frecuencia de empresarios. Por el contrario, la actividad económica de la propia sociedad feudal dio lugar al cambio de las relaciones económicas que convirtió a los siervos en campesinos y luego en trabajadores industriales sin tierra, con todos los inmensos cambios que supusieron en las instituciones sociales.[39]

Esta clara exposición de la teoría materialista de la historia, impregnada de terminología de Marx y Engels, apareció en *BioScience*, la publicación del Instituto de Ciencias Biológicas de Estados Unidos, en marzo de 1976. Los autores formaban parte del Grupo de Estudios de Sociobiología de Ciencia para el Pueblo, y entre ellos estaban el biogenetista de poblaciones Richard Lewontin y otras notables figuras de las ciencias biológicas. Lo escribieron en respuesta a la aparición de la «sociobiología», que describen como «otro determinismo biológico». Al centrarse en las causas sociales y económicas de la «evolución social», el artículo perpetúa la consabida concepción marxista: Darwin para la historia natural y Marx para la historia humana.

2

¿PUEDE ACEPTAR LA IZQUIERDA UNA VISIÓN DARWINIANA DE LA NATURALEZA HUMANA?

Ideas impopulares

En el siglo XX el sueño de la perfectibilidad de la especie humana se ha convertido en las pesadillas de la Rusia estalinista, la China de la Revolución Cultural y la Camboya bajo Pol Pot. De estas pesadillas, la izquierda ha despertado desconcertada. Ha habido tentativas de crear una sociedad nueva y mejor con resultados menos terribles —la Cuba de Castro, los *kibutzim* israelíes—, pero ningún logro indiscutible. Debemos dar la espalda al sueño de la perfectibilidad, con lo que se habrá suprimido una barrera a la izquierda darwinista.

Otra barrera, que en parte ya ha sido desmantelada, es la autoridad intelectual de la teoría marxiana de la historia. Marx ha tenido, con mucha razón, una inmensa influencia en las ciencias sociales. Al dirigir nuestra atención hacia los vínculos que hay entre la base económica de la sociedad

y sus leyes, religión, política, filosofía y cultura en general, Marx hizo añicos la ilusión de la independencia de las ideas y de la cultura, abriendo nuevos y fructíferos campos de investigación. No debemos abandonar la clarividencia de Marx, pero debemos integrarla en un cuadro mucho mayor.

Los cambios en el modo de producción de la sociedad afectan a la cultura e ideas dominantes. Pero fijarse únicamente en las diferencias a que dan lugar estos cambios, e ignorar lo que se mantiene constante, es como estudiar las diferencias acaecidas en la táctica militar conforme han ido variando las armas a lo largo de los siglos sin tan siquiera preguntarse por qué entran en guerra las naciones. Es hora de reconocer que el modo de producción influye en nuestras ideas, nuestra política y nuestra conciencia a través de los rasgos específicos de nuestra herencia biológica.

La gran barrera que aún resta para poder la izquierda aceptar el pensamiento darwiniano es la idea de que la naturaleza humana es maleable. Aunque, como ya hemos visto, esta idea la apoya la teoría materialista de la historia, la idea de la maleabilidad influye en muchas personas de izquierda que están muy lejos de ser marxistas, y por lo tanto es capaz de sobrevivir al rechazo de la teoría marxiana de la historia. Los reformadores que no son marxistas a menudo aceptan la tradición de la maleabilidad que nace de la concepción que tenía John Locke del entendimiento como «papel en blanco, vacío de cualquier carácter, incluso de ideas».[40] De ahí se deduce que la educación en el sentido más amplio posible es la gran panacea, con potencial para moldear a los seres humanos hasta convertirlos en perfectos ciudadanos. Las creencias sobre la maleabilidad o lo contrario de la naturaleza humana tienden a variar a lo largo del continuo derecha-izquierda. Sin embargo, son creencias sobre cosas reales y deben prestarse a ser revisadas a la luz de las nuevas pruebas.

Las pruebas pueden proceder de la historia, de la antropología, de la etología o de la teoría evolucionista. Pero no es fácil ver las pruebas sin anteojeras ideológicas. El antropólogo australiano Derek Freeman decubrió esto en 1983, cuando publicó *Margaret Mead y Samoa: creación y descreación de un mito antropológico (Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth)*.[41] En *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa (Coming of Age in Samoa)*, Mead había argumentado, basándose en observaciones hechas por ella de la sociedad samoana, «que la adolescencia no es necesariamente un periodo de tensión y esfuerzo, sino que hacen que así sea nuestros condicionamientos sociales».[42] Esta conclusión era coherente con las ideas de su maestro, Franz Boas, de que nuestro medio ambiente social conforma nuestra vida más que todos los factores biológicos. Freeman ha de-

mostrado de manera convincente que Mead malentendió las costumbres samoanas, que no permiten el tipo de despreocupada sexualidad adolescente que ella describe. Por hacerlo, Freeman ha sido ridiculizado por sus colegas antropólogos y la American Anthropological Association aprobó una moción denunciando su refutación de la obra de Mead por «acientífica». Cuatro años después, la obra de Freeman volvió a ser revindicada cuando uno de los informantes originales de Mead aceptó la requisitoria y admitió que, al preguntarles Mead a ella y a una de sus amigas sobre su conducta sexual, le habían gastado la jugarreta de contarle historias fantásticas.[43]

La propuesta de que existen aspectos relativamente fijos de la naturaleza humana puede ser tan polémica hoy como lo fue hace veinticinco años, cuando E. O. Wilson publicó *Sociobiología: la nueva síntesis (Sociobiology: The New Synthesis)*, o incluso hace tan sólo quince años, cuando apareció la crítica de Freeman a Mead. Desde entonces se han publicado muchos libros que esbozan aspectos universales de la naturaleza humana y que han tenido un nacimiento menos tormentoso. Al compilar un libro sobre ética hace pocos años, incluí una sección titulada «Temas comunes de las éticas primitivas», con artículos sobre el altruismo con los parientes, la reciprocidad y el comportamiento sexual de los chimpancés junto a otros procedentes

de antropólogos sobre comportamientos similares de los seres humanos, preceptos bíblicos contra el adulterio y pasajes de Confucio, Hillel y Lutero. Esperaba que los críticos denunciaran la idea de que los primates no humanos tengan algo parecido a una ética, además de la inexistencia de temas comunes en la ética de los humanos y de los no humanos. Pero no hubo tales críticas y los comentarios que he recibido sobre esta sección han sido invariablemente favorables. De modo que, con la esperanza de que hayamos madurado una buena disposición a considerar estas ideas, expondré ahora la propuesta en absoluto original de que, si bien en algunos campos la vida humana muestra mayor diversidad, en otros el comportamiento humano se mantiene bastante constante a todo lo ancho de las culturas humanas, y algunos aspectos de nuestra conducta los compartimos asimismo con nuestros parientes no humanos más próximos.

¿Qué es fijo y qué es variable en la naturaleza humana?[44]

Podría ayudar a la posterior discusión que intentáramos dividir los campos de la vida humana en tres categorías: el comportamiento que presenta grandes variaciones en las distintas culturas, el comportamiento que presenta algunas variaciones

en las distintas culturas y el comportamiento que presenta pocas o ninguna variación en las distintas culturas. Hacer esto en menos extensión que un libro entero es necesariamente un ejercicio especulativo y un tanto arbitrario. Habría sido fácil elegir otras formas de comportamiento, cada una de las cuales podría ser tema para un largo debate. Además, debemos tener presente que, incluso cuando el comportamiento presenta grandes variaciones en las distintas culturas, esto puede ser el resultado de reglas fisiológicas fijas que producen resultados distintos cuando se aplican a circunstancias diversas. Sin embargo, estas especulaciones tienen su interés: muestran las posibilidades que necesita tener en cuenta todo el que se interese por la política darwiniana.

En la primera categoría, la de las grandes variaciones, situaría los procedimientos con que producimos los alimentos: mediante la recolección y la caza, mediante la cría de animales domésticos o mediante la agricultura. Estas divisiones conllevarían las formas de vida nómada o sedentaria y los tipos de alimentos que se comen. También podríamos poner en esta categoría las estructuras económicas, y las prácticas religiosas y las formas de gobierno; pero no, lo que es significativo, la existencia de alguna forma de gobierno o de grupo dirigente, que parece ser un hecho universal o casi universal.

En la segunda categoría, la que presenta algunas variaciones, pondría las relaciones sexuales. Los antropólogos victorianos quedaron sumamente impresionados por las diferencias entre las actitudes frente a la sexualidad de su propia sociedad y las de las sociedades que estudiaban, y en consecuencia tendemos a pensar que la moralidad sexual es un ejemplo de lo que depende absolutamente de la cultura. Desde luego que hay diferencias importantes entre las sociedades que sólo permiten a los hombres tener una esposa y las que les permiten tener más de una, pero prácticamente todas las sociedades tienen un sistema matrimonial que implica restricciones a las relaciones sexuales fuera del matrimonio. Además, si bien puede estar permitido a los hombres tener una esposa o más, dependiendo de la cultura, los sistemas matrimoniales que permiten a las mujeres tener más de un marido son extremadamente raros y, por lo general, sólo existen en circunstancias especiales y provisionales. Cualesquiera que sean las reglas matrimoniales, sin que importe la severidad de las sanciones, la infidelidad y los celos sexuales parecen ser también elementos universales del comportamiento sexual humano.

En esta categoría incluiría también la identificación étnica y su inversa, la xenofobia y el racismo. He tenido la gran fortuna de haber vivido la mayor parte de mi vida en una sociedad multicultural

con relativamente poco nivel de racismo; pero sé que los sentimientos racistas existen en un significativo número de australianos y que los demagogos pueden avivarlos. La tragedia de los Balcanes no ha hecho sino sacar vívidamente a la luz cómo puede renacer el odio étnico entre pueblos que han convivido pacíficamente durante décadas. El racismo se aprende y se desaprende, pero los demagogos racistas mantienen sus antorchas encima de un material harto inflamable.

En la tercera categoría, la de pocas variaciones entre las distintas culturas, situaría el hecho de que somos seres sociales; no la forma concreta de sociedad, que puede presentar grandes variaciones, sino el hecho de que los seres humanos, a diferencia, pongamos, de los orangutanes, por regla general no viven solos. Igual de invariable es nuestra preocupación por los parientes. Nuestra disposición a creear relaciones cooperativas y a reconocer obligaciones recíprocas constituye otro universal. Siendo más discutible, defendería que la existencia de una jerarquía o sistema de rangos es una tendencia humana cuasiuniversal. Hay pocas sociedades humanas sin diferencias de estatus social, y cuando se ha intentado abolirlas, estas diferencias tienden a reaparecer enseguida. Por último, los roles sexuales también presentan relativamente pocas variaciones. Las mujeres casi siempre desempeñan el fundamental papel de cuidar a los hijos

pequeños, mientras que los hombres tienen muchas más probabilidades que las mujeres de participar en conflictos físicos tanto dentro del grupo social como en la guerra entre grupos. Los hombres también tienden a ejercer un papel desproporcionado en la dirección política de los grupos. De modo que hay tendencias humanas comunes que superan las variaciones culturales.

Por supuesto, la cultura influye en acentuar o rebajar, incluso, las tendencias más profundamente enraizadas en la naturaleza humana. También existen variaciones entre los individuos. Nada de lo que he dicho está en contradicción con la existencia de individuos que no se ocupan de sus parientes ni con la de parejas en las que el varón cuida de los hijos mientras la esposa presta servicio en el ejército, por la misma razón que la afirmación «los hombres son generalmente más altos que las mujeres» no está en contradicción con que haya mujeres altas.

También debo resaltar que mi tosca clasificación del comportamiento humano no contiene alusiones valorativas. No digo que la jerarquía, o el predominio de los varones, por ser una característica de casi todas las sociedades humanas sea algo bueno ni aceptable, ni tampoco que no debamos tratar de cambiar el hecho. Hasta épocas muy recientes también ha sido característico de todas las sociedades humanas que una proporción sustan-

cial de mujeres murieran de parto, pero nadie duda de que sea bueno haber logrado cambiar este hecho. Lo que me importa no es deducir un «deber ser» de un «ser», sino acceder a una mejor comprensión de lo que puede costar conseguir los objetivos que perseguimos.

Estar ciego a los hechos de la naturaleza humana es arriesgarse al desastre. Piénsese en la jerarquía. Decir que los seres humanos tienen tendencia, bajo muy distintas condiciones, a crear jerarquías no es decir que esté bien que nuestra sociedad siga siendo jerárquica; pero es hacer la advertencia de que no debemos esperar que la jerarquía quede eliminada por la eliminación de la concreta jerarquía que haya en nuestra sociedad. Por ejemplo, si vivimos en una sociedad con una jerarquía basada en la aristocracia hereditaria y abolimos la aristocracia hereditaria, como hicieron los revolucionarios franceses y americanos, lo más probable es que nos encontremos con que surge una nueva jerarquía basada en otra cosa, tal vez en el poder militar o tal vez en la riqueza. Cuando la revolución bolchevique abolió tanto la aristocracia hereditaria como la riqueza privada, pronto se desarrolló una jerarquía basada en el rango y la influencia dentro del partido comunista, lo cual dio pie a diversos privilegios. La tendencia a crear jerarquías se manifiesta en toda suerte de mezquindades dentro de las grandes empresas y de las burocracias, donde las personas otorgan una enorme importancia al tamaño de su despacho y a cuántas ventanas tiene. La posición dentro de la jerarquía incluso parece tener su impacto, con independencia de otras variables, en la salud y la longevidad.[45]

Ver esta tendencia a crear jerarquías como algo inherente a los seres humanos nos ayuda a entender el rápido alejamiento de la igualdad que ocurrió en la antigua Unión Soviética. Es fácil decir, como dijo Trotski, que Stalin «traicionó» la revolución. Pero, antes de que Stalin llegara al poder, el propio Trotski, con el pleno apoyo de Lenin, había indudablemente traicionado la idea del comunismo como fuerza liberadora cuando reprimió brutalmente la sublevación de Kronstadt. En realidad, el movimiento comunista ha estado dominado por figuras autoritarias ya desde el propio Marx, que liquidó la Primera Internacional cuando vio probable que sus oponentes la controlaran. Pero el problema no es lo que hacen las individualidades revolucionarias. El problema es: ¿qué revolución igualitaria no ha sido traicionada por sus líderes? Y ¿por qué soñamos con que la próxima revolución será diferente? Nada de esto demuestra que la jerarquía sea buena, ni deseable, ni siquiera inevitable, pero sí hace ver que su supresión no va a ser tan fácil como suelen imaginarse los revolucionarios. Éstos son hechos que la izquierda necesita abordar de una vez. Para abor-

darlos, la izquierda necesita aceptar y comprender nuestra naturaleza de seres producto de la evolución.

¿Cómo pueden aprender de Darwin los reformadores?

Cuando se entrega a tallistas una pieza de madera y se les pide que hagan un cuenco de madera, no comienzan simplemente por ir tallando de acuerdo con un diseño dibujado antes de ver la madera. En lugar de eso, examinan el material que van a trabajar y modifican el diseño con objeto de adecuarlo al veteado de la madera. Los filósofos de la política, y los revolucionarios o reformadores que los han seguido, muy a menudo han elaborado su sociedad ideal, o sus reformas, y han buscado aplicarlas sin saber demasiado de los seres humanos que deben llevar a cabo y convivir con sus planes. Luego, cuando los planes no funcionan, acusan del fracaso a los traidores que hay en sus filas o a siniestros agentes de las potencias exteriores. En lugar de eso, quienes pretendan dar nueva forma a la sociedad deben conocer las tendencias inherentes a los seres humanos y modificar sus ideales abstractos con objeto de adecuarlos a ellas.

Hay distintas formas de operar con las tendencias inherentes a la naturaleza humana. La economía de mercado se basa en la idea de que sólo puede confiarse en que los seres humanos trabajen de firme y demuestren iniciativa si al actuar así favorecen sus intereses económicos. En palabras de Adam Smith: «No esperamos nuestra comida de la benevolencia del carnicero, sino de su atención a sus propios intereses». Por mor de nuestros intereses nos esforzamos en producir mejores artículos que nuestros competidores o en producir los mismos a un precio más barato. Así, dijo Smith, los deseos egoístas de una multitud de individuos se conjugan, como por obra de una mano invisible, para trabajar por el bien de todos.[46] Garrett Hardin expuso sucintamente esa concepción en su libro *Los límites del altruismo (The Limits of Altruism)* al escribir que la política pública debe basarse en «una constante adhesión a la Regla Cardinal: nunca pedir a nadie que actúe contra sus propios intereses».[47] La actual moda económica de privatizar empresas e introducir la competencia en zonas que antes eran monopolios estatales está en consonancia con esta manera de pensar. En teoría —o sea, en teoría abstracta, sin supuestos sobre la naturaleza humana—, un monopolio estatal debe proporcionar los servicios más baratos y más eficaces, puesto que ese monopolio tendría enormes ventajas en cuanto al tamaño y no tendría que rendir beneficios a sus propietarios. Sin embargo, cuando hacemos intervenir como factor el popular supuesto de

que el autointerés —más concretamente, el deseo de enriquecerse— es lo que impulsa a los hombres a trabajar bien, el cuadro cambia. Si la empresa es de la comunidad, quienes la dirigen no sacan beneficios de que tenga éxito. Sus personales intereses económicos y los de la empresa no necesariamente coinciden y el resultado puede ser, en el mejor de los casos, la ineficacia, y en el peor, la corrupción generalizada y el latrocinio. Privatizar una empresa significa que los propietarios se asegurarán de que la dirección sea gratificada en concordancia con sus realizaciones, con lo que los directivos tomarán medidas para asegurarse de que la empresa funciona con la mayor eficacia posible.

Lo dicho es una forma de ajustar nuestras instituciones a la naturaleza humana, por lo menos a una concepción de la naturaleza humana. Pero no es la única forma de hacerlo. Incluso dentro de los términos de la Regla Cardinal de Hardin, aún tendríamos que preguntarnos qué entendemos por «propio interés». A menudo damos por supuesto que nuestros intereses consisten en ganar todo el dinero posible, pero no hay ninguna razón para asumir que ganar más que una cantidad modesta de dinero maximizará el número de descendientes que aportemos a las generaciones venideras. De manera que, desde la perspectiva evolucionista, no se puede identificar el propio interés con la riqueza. Tampoco es así si partimos de una opinión de

sentido común. A menudo se oye decir que no se puede comprar la felicidad con dinero. Tal vez sea algo trivial, pero implícitamente indica que nos interesa más ser felices que ser ricos. Entendiéndolo bien, el propio interés es algo más que el propio interés económico. La mayor parte de la gente desea una vida feliz, satisfactoria o que tenga algún sentido, y reconoce que el dinero es, en el mejor de los casos, un medio para conseguir parte de estos fines. La política pública no tiene que basarse en el propio interés en el estrecho sentido económico. En lugar de eso puede apelar a la generalizada necesidad de sentirse querido, o útil, o de pertenecer a una comunidad, a toda suerte de cosas que es más probable que se deriven de cooperar que de competir con otros.

El pensamiento darwiniano contemporáneo abarca por igual la competencia y el altruismo recíproco, que en realidad es un término más técnico para decir cooperación. Centrándose sobre todo en el elemento competitivo, las modernas economías de mercado tienen por premisa la idea de que todos estamos dominados por deseos adquisitivos y competitivos. Estas economías no cesan de diseñar sus estructuras de modo que nuestros deseos adquisitivos y competitivos se canalicen en el servicio del bien de todos. Es decir, mejor sin duda que en la situación en que sólo sirvieran al bien de unos pocos. Pero la sociedad competitiva de con-

sumo, incluso cuando mejor funciona, no es la única forma de armonizar nuestra naturaleza con el bien común. Por el contrario, podríamos fomentar una percepción más amplia de nuestros intereses, en la que pondríamos empeño en construir a partir de la faceta social y cooperativa de nuestra naturaleza, además de en la faceta individualista y competitiva.

3

¿COMPETENCIA O COOPERACIÓN?

Cómo construir una sociedad más cooperativa

Toda sociedad humana presentará algunas tendencias competitivas y otras cooperativas. Eso no podemos cambiarlo, pero tal vez seamos capaces de cambiar las proporciones entre estos dos elementos. Estados Unidos ha sido en el siglo XX el paradigma de sociedad competitiva, donde el instinto personal por alcanzar la riqueza material y por llegar a la cumbre se reconoce por lo general como el objetivo de todo cuanto hacemos. En Japón la gente tiende a tener una mayor orientación colectiva y es mucho menos probable que se abran paso a codazos. El dicho popular japonés «El clavo que sobresale entra a martillazos» es la antítesis del proverbio occidental *It's the squeaky wheel that gets the oil* («La puerta que chirría se gana el aceite» o «El que no llora no mama»). Pero en Estados Unidos es fácil encontrar ejemplos de cooperación, y en Japón la gente sabe cómo autoafirmarse y competir con

los rivales de forma que sea socialmente aceptable. De modo que, al ocuparnos de las sociedades que fomentan la competencia más que la cooperación y viceversa, hablo de sociedades con diferencias cuantitativas más que cualitativas; y la forma de competencia en que estoy pensando es fundamentalmente la competencia en el mercado; en último término, la competencia por la riqueza individual.

Una sociedad cooperativa está más acorde con los valores de la izquierda que una sociedad competitiva. Fomentar la prosecución del propio interés mediante el mercado libre ha contribuido a un alto nivel medio de prosperidad en los países desarrollados, pero al mismo tiempo se ha ensanchado la distancia entre los pobres y los ricos y se han recortado las ayudas a los pobres. Cualquier principio de justicia que conceda precedencia a aumentar el nivel de los grupos más desfavorecidos ha de entender que esto es indefendible; y desde mi perspectiva utilitarista dudo de que la mayor riqueza de las clases media y alta sirva para mejorar la miseria humana que el sistema ha devengado a los pobres. Tanto los estudios de ámbito nacional como los internacionales muestran la poca correlación que existe entre el aumento de la riqueza y el aumento de la felicidad, una vez satisfechas las necesidades básicas.[48] Llevada a extremos, la sociedad competitiva fomenta que

entendamos el propio interés según rezaba el estampado de una camiseta que tuvo en tiempos Ivan Boesky, el empresario de Wall Street (el modelo putativo de Gordon Gekko en la película de Oliver Stone *Wall Street*): «Gana el que tenga más juguetes cuando se muera». Pero basta reflexionar un poco para darse cuenta de que una sociedad donde las personas están fundamentalmente motivadas por el deseo de mantenerse a la par de sus vecinos, o de superarlos, no es probable que sea una sociedad en la que la mayor parte de los ciudadanos encuentren la felicidad y su realización. También tiene otros costos vivir en una sociedad dividida entre ricos y pobres, aun si se tiene la buena suerte de contarse entre los ricos. Tal como escribieron Robert Bellah y sus colegas en *Costumbres del corazón (Habits of the Heart)*: «No se puede vivir una vida privada de riqueza en estado de sitio, desconfiando de todos los desconocidos y convirtiendo la propia casa en un campamento militar».[49]

¿Cómo podemos construir una sociedad que sea cooperativa y ofrezca una fuerte red de seguridad a quienes sean incapaces de abastecer las propias necesidades? Como ya he mencionado, la disposición a cooperar parece que forma parte de nuestra naturaleza. Los humanos han demostrado que son capaces de apreciar los beneficios de la cooperación en las que parecerían ser las circunstancias menos prometedoras. En el estancamiento de

la guerra de trincheras que hubo en el norte de Francia durante la Primera Guerra Mundial, en el intermedio entre batallas campales en que murieron decenas de millares, los soldados rasos de los ejércitos enfrentados crearon el singular sistema conocido por «vive y deja vivir».[50] Desafiando tácitamente las órdenes de los superiores, las tropas situadas frente a frente y separadas por la tierra de nadie procuraron, y por lo general consiguieron, no matarse entre sí. Las pruebas hechas a nuestra capacidad para sacar deducciones demuestran que, aunque no seamos adeptos a la lógica formal, estamos especialmente dotados para identificar los contratos sociales y, en especial, a los tramposos que los incumplen.[51] La facilidad para cooperar es algo en verdad universal entre los seres humanos (y no sólo entre los humanos; también puede afirmarse de otros animales sociales inteligentes de larga vida). Existe hoy una extensa literatura sobre el tema, que no intentaré resumir aquí. Pero consideraré el trabajo de Robert Axelrod sobre la teoría de los juegos, no sólo por ser enteramente compatible con la perspectiva darwiniana (de hecho el libro de Axelrod se titula *La evolución de la cooperación (The Evolution of Cooperation)* y un capítulo está escrito en colaboración con el teórico de la evolución W. D. Hamilton), sino también porque la obra pionera de Axelrod investiga las circunstancias favorables a la cooperación.[52] Debe tomarse como un

punto de partida para desarrollar un campo de investigación social que muestre el camino que conduce a una sociedad más cooperativa.

El dilema del prisionero

La obra de Axelrod comienza como una investigación sobre la conocida adivinanza del dilema del prisionero. Hay muchas versiones del dilema. Ésta es la mía.

Usted y otro preso languidecen en celdas separadas del Cuartel General de la Policía de Ruritania. Usted no tiene forma de contactar con el otro. La policía está tratando de que los dos confiesen estar conspirando contra el estado. Un interrogador le ofrece un trato: si el otro prisionero mantiene su silencio pero usted confiesa, implicando al otro en su delito, usted quedará en libertad y él será condenado a veinte años de cárcel. No obstante, si usted se niega a confesar y el otro confiesa, será usted el condenado a veinte años y el otro quedará libre. Usted pregunta: «¿Qué pasa si confesamos los dos?». El interrogador dice que les caerán diez años a cada uno. «¿Y si no confiesa ninguno?» De mala gana, el interrogador admite que tal vez no logre que los condenen, pero que es posible, y así se hará, retenerlos a los dos durante otros seis meses de acuerdo con los poderes del go-

bierno en estado de emergencia. «Pero piénseselo —agrega—, porque, tanto si el otro tipo canta como si no, usted saldrá mejor parado si confiesa: saldrá inmediatamente de aquí si el otro no confiesa, que es mejor que quedarse otros seis meses, y le caerán diez años en vez de veinte si el otro confiesa. Y recuerde que le estamos ofreciendo a él el mismo trato. Así pues, ¿qué va a hacer?»

El dilema del prisionero es si confesar o no. Suponiendo que el prisionero desee permanecer el menor tiempo posible en prisión, parecería racional que confesase. Haga lo que haga el otro preso, confesar beneficiará al que lo haga. Pero lo dos prisioneros afrontan el mismo dilema y, si los dos se atienen a su interés personal y confiesan, acabarán cumpliendo diez años ¡cuando podrían salir a la calle en seis meses!

El dilema no tiene solución. Demuestra que el resultado de hacer opciones racionales y egoístas dos o más individuos pueden acarrearles peores consecuencias que de no haberse atenido a sus intereses personales a corto plazo. La persecución individual del propio interés puede resultar contraproducente para la colectividad.

La verdad es que no debería sorprendernos este resultado. La gente que se desplaza en automóvil al trabajo se enfrenta al tráfico todos los días. A esta gente podría interesarle, en lugar de meterse en el denso tráfico, dejar los coches y utilizar el

autobús, que los transportaría rápidamente por vías poco concurridas. Pero eso no interesa a ninguno de los individuos que se pasa al autobús, puesto que, mientras la mayor parte de la gente siga utilizando sus automóviles, los autobuses serán más lentos que los coches. Las carreras armamentistas también tienen la misma lógica que el dilema del prisionero: ninguna de las partes tiene interés en desarmarse mientras no lo haga la otra, pero ambas partes estarían mejor si no tuviesen que gastar tanto en armamento. Hay otros muchos ejemplos en la vida real. En la mayor parte de ellos es posible cambiar las condiciones, o bien combinar la conducta de los implicados, para obtener mejores resultados. Los planificadores del tráfico pueden poner carriles-bus; las negociaciones sobre armamentos pueden dotarse de equipos de inspección. El dilema del prisionero es un ejemplo puro del problema, porque no se pueden cambiar las condiciones, los prisioneros no pueden coordinar su conducta y se trata de una situación que sólo se da una vez en la vida. En estas condiciones, la estrategia de cooperar no se justifica en términos de intereses egoístas. Paradójicamente, sólo el altruismo puede ayudar a los prisioneros. Los dos saldrán mejor librados si los dos tienen en cuenta, no sólo el tiempo que pasará en prisión cada uno, sino el que le caerá al otro preso. Entonces ambos comprenderán que, para minimizar la cantidad total

del tiempo de condena de los dos, ninguno debe confesar.

Aunque el dilema del prisionero, que es de los que sólo se presentan una vez en la vida, sea insoluble, la situación cambia cuando las mismas partes se enfrentan repetidas veces al dilema del prisionero. Entonces, aunque en cada elección los participantes pueden salir mejor parados sin cooperar, a la larga la cooperación sería la mejor estrategia. Para poner a prueba esta idea y descubrir exactamente qué estrategia daría mejores rendimientos, Axelrod invitó a los interesados en la teoría de los juegos a enviar propuestas sobre qué estrategia daría mejor rendimiento a la persona que la utilice, pero en el caso de encontrarse repetidas veces en el dilema del prisionero. Si utilizamos el término «cooperar» para describir el guardar silencio en la clásica situación del dilema del prisionero, y el término «fallar» para indicar la confesión, entonces las estrategias posibles oscilan entre «cooperar siempre» y «fallar siempre», con un infinito número de posibilidades intermedias, incluidas las opciones azarosas y las opciones que respondan de alguna manera a lo que haya hecho las veces anteriores el otro prisionero. Cuando Axelrod hubo recibido las propuestas estratégicas, las confrontó en el ordenador, según una especie de torneo de todos contra todos en el que cada estrategia se enfrentaba con todas las demás doscientas veces. El

ordenador dio cuenta de los resultados, que por supuesto dependían de lo que hiciera en cada ocasión la otra parte. La estrategia vencedora fue la denominada sencillamente «Devolver la moneda». Comenzaba por cooperar en todos los encuentros con un nuevo «prisionero». Después, se limitaba a hacer lo mismo que el otro prisionero hubiera hecho la vez anterior. De modo que, si el otro cooperaba, se cooperaba con él, y se seguía cooperando hasta fallar el otro. Entonces se fallaba asimismo y se seguía fallando hasta que el otro volviera a cooperar. «Devolver la moneda» también ganó un segundo torneo organizado por Axelrod, aun cuando las personas que enviaron estrategias ya sabían que había vencido en el torneo anterior y buscaban batirla.

Aprendiendo con «Devolver la moneda»

El éxito de esta estrategia en el torneo simulado por ordenador tal vez parezca algo muy alejado de la vida real, pero la izquierda puede aprender del trabajo de Axelrod sobre cómo construir una sociedad más cooperativa.

Los resultados de Axelrod, que en general se han visto refrendados por posteriores trabajos de campo, pueden servir de base para una planificación social que atraiga a la izquierda. Sus hallazgos

sugieren que debemos ser capaces de crear las condiciones que favorezcan nuestro inherente conocimiento de las reglas de la cooperación mutuamente beneficiosa y que, por lo tanto, hagan posible que florezcan las relaciones mutuamente beneficiosas donde en otro caso no prosperarían. Henos aquí ante un ejemplo de interacción entre el medio ambiente biológico y el social que demuestra claramente que el pensamiento darwiniano no presupone el egoísmo a corto plazo.

Quienes pertenecen a una izquierda más idealista se lamentarán de que los seguidores del «Devolver la moneda» no persistan en cooperar pase lo que pase. Una izquierda que comprenda a Darwin sabrá que esto se debe a que los nichos tienden a ser ocupados. Si hay hierba para comer, los herbívoros evolucionarán para comérsela. Si hay herbívoros para comer, los depredadores evolucionarán para depredarlos. En la sociedad humana, si hay formas de hacer la vida más agradable, habrá gente que descubrirá esas formas. En terminología de Richard Dawkins, si hay «primos» también habrá «listos» que prosperarán a su costa. El «primo» no es preciso que sea un individuo; podría ser una institución o incluso el estado. Cuanto más fácil les sea ganarse la vida a los listos, más probable es que haya más. Una izquierda predarwiniana acusaría a la pobreza de que haya listos, o a la falta de educación o a las herencias de las mentalidades reaccionarias. La izquierda darwiniana comprenderá que, si bien todos esos factores pueden modificar la cantidad de listos, la única solución definitiva es cambiar los planteamientos de forma que los listos no prosperen. Esto significa no poner la otra mejilla.

Tenemos que pensar en cómo instaurar las condiciones en que medre la cooperación. El primer problema que abordar es el de la escala. «Devolver la moneda» no funciona en una sociedad de desconocidos en la que no vuelven a encontrarse nunca los mismos. No es extraño que los habitantes de las ciudades no siempre demuestren entre sí la misma consideración que es norma en los medios rurales donde las gentes se conocen de toda la vida. ¿Qué estructura puede superar el anonimato de las inmensas sociedades con mucha movilidad que han aparecido en el siglo XX y que, según todas las apariencias, crecen de tamaño con la globalización de la economía mundial?

El siguiente problema es, si acaso, aún más difícil de superar. Si lo que usted hace no me afecta en absoluto, «Devolver la moneda» no funcionará. Así que, mientras no se exija igualdad, la gran disparidad entre poder y riqueza restará incentivo a la cooperación. Esto hace pensar que existe una fuerte necesidad de hacer algo contra las tendencias económicas de los países desarrollados que durante el decenio pasado, o más tiempo, han acrecentado la desigualdad económica. La izquierda, claro está,

tiene poderosas razones para invertir estas tendencias y mejorar a las personas en peor posición. Pero el objetivo de crear una sociedad basada en la cooperación mutuamente beneficiosa añade otra importante razón a lo anterior: permitir que existan grupos de personas tan excluidas del bien común social que nada tengan que aportarle, es alienarlas de las prácticas sociales y de las instituciones de un modo que casi garantiza que se convertirán en adversarios que constituirán un peligro para las instituciones. La lección política del pensamiento darwiniano del siglo XX es, pues, completamente distinta de la del darwinismo social del siglo XIX. Los darwinistas sociales veían el hecho de que los menos aptos se quedan en la cuneta conforme la marcha de la naturaleza extirpa lo inepto, y lo veían como el inevitable resultado de la lucha por la vida. Tratar de superar esto, o siquiera limitarlo, era inútil, si es que no positivamente perjudicial. La izquierda darwiniana, al comprender los prerrequisitos para la mutua cooperación a la vez que sus beneficios, se esforzaría por evitar las condiciones económicas que crean parias. En un momento en que algunas secciones de la izquierda están aceptando una visión estrechamente económica de la política social, una visión evolucionista de la psicología humana puede mostrarnos el potencial coste social de dar por perdidos a aquellos cuya fuerza de trabajo, en términos puramente económicos, no

merece la pena emplear. Cuando el libre funcionamiento de las fuerzas del mercado competitivo hace peligroso ir por la calle de noche, los gobiernos tienen razón al interferir en esas fuerzas del mercado y promover el empleo. Esto puede lograrse por medio de concesiones fiscales, de subsidios o de empleos directos en trabajos socialmente útiles, dependiendo de lo que sea más eficaz para devolver a los situados en los márgenes de la sociedad a la corriente principal.

4

¿DE LA COOPERACIÓN AL ALTRUISMO?

El rompecabezas de la evolución del altruismo

Una sociedad que cultive la cooperación puede acercar la izquierda a sus objetivos. Pero ¿tendrá la izquierda darwinista que aceptar verdaderamente la Regla Cardinal de Hardin, según la cual no se debe pedir a nadie que actúe contra sus intereses? ¿Es verdaderamente imposible para la izquierda promover una sociedad en la que exista un fuerte sentimiento de preocupación por el bien de los demás y haya oportunidades para que la gente trabaje por el bien de toda la sociedad o, dicho en términos aún más generales, por el bienestar de los seres que sienten, humanos y no humanos, dondequiera que vivan? El altruismo —no sólo el altruismo con los parientes ni el altruismo recíproco, sino el altruismo con los desconocidos— existe. Hace casi treinta años, en *La relación mediante regalos (The Gift Relationship)*, Richard Titmuss señaló que los bancos de sangre sobreviven del altruismo de los

donantes y proporcionan los medios para que una persona pueda dar algo precioso a un desconocido sin posibilitar que el desconocido devuelva de alguna manera el favor.[53] (En Gran Bretaña, como en muchos otros países con donantes de sangre voluntarios y fondos nacionales para asistencia sanitaria, la administración de sangre a quien la necesite no guarda relación con que el paciente haya donado nunca sangre, de modo que es un acto auténticamente altruista —y a menudo privado— que no recibe compensación.) Los bancos de sangre voluntarios han pasado por problemas al aumentar la demanda de sangre y tener que rechazar a algunos donantes debido al riesgo de difundir enfermedades. Pero, en conjunto, el sistema ha sobrevivido. Esta práctica altruista tiene lugar en una sociedad que poco hace por fomentar las tendencias altruistas y que, de alguna manera, las desalienta al fomentar la competitividad individualista.

El pensamiento darwiniano sugiere que no es probable que seamos altruistas por naturaleza. ¿Cómo podría sobrevivir un rasgo de abnegación que beneficie al grupo a expensas de la supervivencia individual? Parece que las tendencias a autoinmolarse serían eliminadas del *pool* genético, por muy útiles que sean al grupo. Pero debe haber fuerzas selectivas que fomenten comportamientos similares al altruismo, y que tal vez tengan motivaciones altruistas, aunque en circunstancias específicas reporten beneficios al individuo en apariencia altruista. Una variedad de prácticas sociales, desde el aprecio entre los grupos camaraderiles hasta las políticas gubernamentales, pueden desempeñar un papel importante al procurar premios y castigos a los comportamientos que benefician o perjudican a otros. A veces los premios son una forma bastante transparente de compensar lo que de lo contrario supondría una pérdida de logros reproductivos. Entre algunas tribus amerindias de las Grandes Llanuras, el guerrero puede hacer el voto solemne de luchar hasta la muerte en la inminente batalla. Entonces se le permite, en los días que median hasta el combate, hacer el amor con cuantas mujeres bien dispuestas él quiera. Cuando, durante la Primera Guerra Mundial, las chicas que entregaban plumas blancas* a los hombres en edad militar que iban de paisano seguramente estaban haciendo algo similar, aun cuando las retribuciones reproductivas no fueran tan directas. A la inversa, cuando se castiga un comportamiento perjudicial para otros con cadena perpetua o con pena de muerte, está claro el drástico impacto negativo sobre el éxito reproductivo. Pero lo más normal es que el comportamiento que se percibe como bueno sea premiado en términos de mayor popularidad y mejor posición social, mien-

* Consabido símbolo de cobardía. *(N. del t.)*

tras que el comportamiento que se percibe como malo es castigado mediante la desaprobación, la disminución de la popularidad y a veces el ostracismo. (Estas presiones para crear los valores del grupo que deciden el buen y el mal comportamiento sirven, claro está, tanto para fines malos como para buenos.)

Entendiendo que, en la medida en que quienes benefician a los demás obtienen premios o evitan castigos, su actuación no es «altruista», en el sentido en que se utiliza la palabra en la teoría de la evolución. También es cierto que, en la medida en que los individuos están motivados por la perspectiva de conseguir un premio o de evitar un castigo, tampoco actúan altruistamente en el sentido habitual de término, que antes atiende a la motivación de los actos que a su impacto sobre la idoneidad reproductiva. Pero estos dos sentidos son distintos, y es posible que una acción sea altruista en el sentido cotidiano de la palabra, pero no en el sentido con que se utiliza dentro de la teoría evolucionista. La persona que se ofrece voluntariamente a trabajar con niños discapacitados *tal vez* por eso se vuelva más atractiva para el sexo opuesto, con lo que mejore su idoneidad reproductiva; pero si quien se ofrece voluntariamente sólo lo hace para ayudar a los niños a vivir mejor, sin pensar ni contar con atraer al sexo opuesto, entonces el voluntario está actuando altruistamente en el sentido cotidiano, cualesquiera sean las consecuencias de su actuación. El sentido habitual de la palabra altruismo tiene que ver con las motivaciones y las expectativas. Distinguimos muy bien entre quienes quieren ayudar a los demás de un modo auténtico y quienes lo hacen por otros motivos. A menudo reservamos los mayores premios para quienes no los buscan, precisamente porque deseamos fomentar la disposición a sacrificar los propios intereses por el bien de los demás, cuando esto constituye claramente un gran beneficio desde la perspectiva del grupo más amplio.

De ahí que sea un error decir que la teoría evolucionista demuestra que las personas no pueden estar motivadas por el deseo de ayudar a otras. No demuestra tal cosa, y mejor para la teoría que sea así porque, como ya hemos visto, existe altruismo hacia los desconocidos en instituciones como los bancos de sangre. Ha de admitirse, no obstante, que el sacrificio que se le pide al donante no es gravoso y que, sin embargo, el número de los que donan sangre es muy pequeño (en Gran Bretaña, alrededor del 6 por 100). Las donaciones de médula ósea exigen algo más del donante: anestesia general, una noche de hospitalización y algunas incomodidades en el tiempo posterior. La proporción de personas registradas en disposición de donar médula ósea a desconocidos es, lo que no puede sorprender, inferior a la cifra de donantes de san-

gre; pero en Inglaterra todavía asciende a más de 18.000 personas. Por los datos de que disponemos, las instituciones basadas en el altruismo hacia los desconocidos funcionan mientras no dependan de que se comporte de forma altruista una gran parte de la población; y cuanto mayor sea el sacrificio que se pida, menor será la proporción de habitantes que quepa esperar que responda. Pero hemos de comprender mejor qué induce a la gente a donar sangre, o médula ósea, para que sea posible basar la política social en un conocimiento mejor fundado de la conducta humana.

Estatus ¿para qué?

Vivimos en una sociedad competitiva que valora el consumo y vincula el estatus con el interés de los medios de comunicación. En esta sociedad hay poca conexión entre el estatus y los beneficios que se reporta a los demás. En su *Teoría de la clase ociosa (The Theory of the Leisure Class)*, escrita hace un siglo, Thorstein Veblen mostraba que los ricos utilizan el «consumo ostentoso» y el «desperdicio ostentoso» para exhibir su estatus.[54] En *La hoguera de las vanidades*, Tom Wolfe muestra primorosamente lo poco que esto ha cambiado. En una escena brillante, describe cómo el corredor de bolsa Sherman McCoy y su esposa Judy se desplazan en

automóvil para asistir a una cena que se celebra a sólo seis manzanas de donde viven ellos en Nueva York. Desafortunadamente, el vestido de Judy no está pensado para andar por la calle. Veblen lo hubiera comprendido perfectamente, porque, como él mismo dijo:

> Nuestro traje ... con objeto de servir eficazmente a su propósito, no sólo debe ser caro, sino que debe dejar claro a todos los observadores que quien lo viste no está realizando ninguna actividad productiva ... Puede establecerse en términos generales que la feminidad del indumento de mujer se cifra, en lo sustancial, en su eficacia para impedir los usos útiles a que se prestan los indumentos característicos de las mujeres.

De modo que andar queda descartado. Tampoco es posible tomar un taxi, porque parecería indigno a los demás invitados ver a los McCoy buscando en la Quinta Avenida un taxi que los devuelva a casa. De modo que alquilan una limusina con chófer para que los traslade seis manzanas, aguarde cuatro horas y los devuelva luego a su casa.

¿Aumentaremos la preocupación por los demás si, en lo tocante al estatus, se abandona el consumo ostentoso para orientarse en una dirección socialmente más deseable? Con todas las fuerzas económicas a favor de fomentar los altos niveles de con-

sumo, no sería fácil, pero hay varios pensadores que trabajan en este sentido. En *La sociedad en que quien gana se queda con todo (The Winner-Take-All-Society)*, Robert Frank y Phillip Cook defienden que un impuesto sobre el gasto —a pagar en la declaración de la renta, en lugar de ir incluido en el precio que pagamos al comprar— tendría un significativo impacto positivo en cuanto a cambiar los hábitos de los que gustan de aparentar.[55] Tanto si los autores tienen razón como si no, esta y otras ideas sobre las mismas cuestiones están maduras para futuras investigaciones.

5

UNA IZQUIERDA DARWINIANA PARA HOY Y MAÑANA

Este breve libro ha sido un apunte sobre en qué aspectos diferiría una izquierda darwiniana de la izquierda tradicional que hemos venido conociendo durante los últimos doscientos años. Para acabar, reuniré en forma de sucesivos apartados algunos de los rasgos que creo que distinguirían a la izquierda darwiniana de las anteriores versiones de la izquierda, lo mismo antigua que nueva; son los rasgos que creo que debe abrazar actualmente una izquierda darwiniana. Luego, echaré una ojeada a perspectivas más remotas.

Una izquierda darwiniana no debe:

- Negar que exista una naturaleza humana, ni insistir en que la naturaleza humana es inherentemente buena e infinitamente maleable.

- Confiar en resolver todos los conflictos y rivali-

dades entre los seres humanos mediante la revolución política, el cambio social o la mejor educación.

- Asumir que todas las desigualdades se deben a la discriminación, los prejuicios, la opresión o el condicionamiento social. Algunas sí que se deberán a esto, pero no puede presuponerse para todos los casos.

Una izquierda darwiniana debe:

- Aceptar que existe algo así como una naturaleza humana y tratar de saber más de ésta, de modo que las medidas políticas puedan basarse en los mejores datos disponibles sobre cómo son los seres humanos.

- Rechazar toda inferencia que deduzca de lo que es «natural» lo que es «correcto».

- Contar con que, en los distintos sistemas sociales y económicos, muchas personas actuarán de forma competitiva con objeto de realzar su estatus, ganar posiciones de poder y/o mejorar los intereses propios y de sus parientes.

- Contar con que, al margen del sistema social y económico en que vivan, la mayor parte de las

personas responderán positivamente a las oportunidades auténticas de participar en formas de cooperación mutuamente beneficiosas.

- Promover estructuras que estimulen la cooperación y no la competencia, y tratar de canalizar la competencia hacia objetivos socialmente deseables.

- Reconocer que la forma en que explotamos a los animales no humanos es una herencia del pasado predarwiniano que exageró el abismo entre los humanos y los demás animales, y por lo tanto procurar un mejor estatus moral para los animales no humanos y una visión menos antropocéntrica de nuestro dominio sobre la naturaleza.

- Mantener los valores tradicionales de la izquierda, como ponerse de parte de los débiles, los pobres y los oprimidos, pero reflexionar cuidadosamente sobre qué cambios sociales y económicos los beneficiarán verdaderamente.

En algunos aspectos, esto es una visión muy rebajada de la izquierda, que sustituye sus ideas utópicas por una visión fríamente realista de lo que es posible alcanzar. Es, creo yo, lo mejor que podemos hacer hoy; y sigue siendo una concepción mu-

cho más positiva que la que muchos izquierdistas han supuesto implícitamente que era la interpretación darwiniana de la naturaleza humana.

Si nos planteamos una perspectiva a más largo plazo, tal vez haya posibilidades de restaurar ambiciones de cambio de mucho mayor alcance. No sabemos hasta qué punto puede llevarnos, a la larga, nuestra capacidad de raciocinio más allá de las convencionales limitaciones darwinianas sobre el grado de altruismo que le es posible cultivar a una sociedad. Somos seres racionales. En otras obras he comparado la razón a una escalera mecánica, en el sentido de que, una vez hemos empezado a razonar, nos vemos obligados a seguir la cadena de razonamientos hasta una conclusión que es imprevisible al comienzo. La razón nos dota de la capacidad de reconocer que cada uno de nosotros no es más que un ser entre otros, todos lo cuales tienen deseos y necesidades que les importan, lo mismo que a nosotros nos importan nuestras necesidades y deseos. ¿Será capaz el conocimiento alguna vez de superar el freno de los demás elementos de nuestra naturaleza evolucionada que se oponen a la idea de preocuparnos desinteresadamente por todos nuestros congéneres, o bien, más allá todavía, por todos los seres que sienten?

Un defensor del pensamiento darwiniano de la talla de Richard Dawkins propone la perspectiva de «un altruismo desinteresado, cultivado voluntariamente y nutrido de pureza: algo que no tiene lugar en la naturaleza, algo que no ha existido nunca antes en toda la historia del mundo». Aunque «estamos construidos como máquinas genéticas —nos cuenta—, tenemos el poder de revolvernos contra nuestros creadores».[56] Esto contiene una importante verdad. Somos la primera generación que no sólo entiende que hemos evolucionado, sino que también conoce los mecanismos mediante los cuales hemos evolucionado y cómo esta herencia evolutiva influye en nuestro comportamiento. En su epopeya filosófica *La fenomenología del espíritu*, Hegel describió la culminación de la historia como el estado del saber absoluto, en el que el espíritu* se conoce como lo que es, por lo que accede a su propia libertad. No necesitamos adoptar la metafísica de Hegel para ver que algo similar ha ocurrido realmente en los últimos cincuenta años. Por primera vez desde la aparición de la vida en el caldo originario hay seres que comprenden cómo han llegado a ser lo que son. A quienes temen que aumente el poder de los gobiernos y de la clase científica, esto les parece más un peligro que una fuente de libertad. En un futuro más remoto, que de momento apenas vislumbramos, tal vez resulte ser el prerrequisito para una nueva clase de libertad.

* En inglés el espíritu de la fenomenología de Hegel se traduce por *mind*, que también significa mente y entendimiento. *(N. del t.)*

Notas

1. *Statism and Anarchy*, en *Karl Marx: Selected Writings* (ed. McLellan, D.), p. 563 (Oxford University Press, Oxford, 1977).

2. Barnet, R. J., y Cavanagh, J., *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order* (Simon & Schuster, Nueva York, 1994).

3. World Bank Development Indicators, 1997.

4. *The Life and Letters of Charles Darwin* (ed. Darwin, F.), vol. II, p. 62 (Murray, Londres, 1887).

5. Carnegie, A., «Wealth», *North American Review*, 391, 654-657 (1889).

6. Citado en Huber, R., *The American Idea of Success*, p. 66 (McGraw-Hill, Nueva York, 1971).

7. *Lochner v. New York* [1905] 198 US 45, citado en Hofstadter, R., *Social Darwinism in American Thought*, p. 47 (Beacon, Boston, 1966).

8. Hume, *A Treatise on Human Nature*, l. III, pt. I, sec. I (1739).

9. Wilson, E. O., *On Human Nature*, pp. 5, 198-

199 (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978).

10. Einstein, A., *Out of My Later Years*, p. 114 (Philosophical Library, Nueva York, 1950).

11. Wilson, E. O., *Sociobiology: The New Synthesis*, p. 562 (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975).

12. Wilson, E. O., *On Human Nature*, p. 134 (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978).

13. Rachels, J., *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism* (Oxford University Press, Oxford, 1990).

14. Singer, P., *Animal Liberation*, 2.ª ed. (Pimlico, Londres, 1995).

15. Browne, K., *Divided Labours: An Evolutionary View of Women at Work* (Weidenfeld & Nicholson, Londres, 1998).

16. Tennyson, A., *In Memoriam* (1850).

17. Prólogo a Cronin, H., *The Ant and the Peacock*, p. xx (Cambridge University Press, Cambridge, 1991).

18. Kropotkin, P., *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (Heinemann, Londres, 1902).

19. Cronin, H., *The Ant and the Peacock*, pp. 280-281 (Cambridge University Press, Cambridge, 1991).

20. *Karl Marx: Selected Writings* (ed. McLellan, D.), p. 525 (Oxford University Press, Oxford, 1977).

21. *Karl Marx: Selected Writings* (ed. McLellan, D.), p. 526 (Oxford University Press, Oxford, 1977).

22. *Karl Marx and Friedrich Engels, Selected Works*, vol. II, pp. 80-92 (Foreign Languages Publishing House, Moscú, 1962).

23. Medvedev, Z., *The Rise and Fall of T. D. Lysenko*, pp. 7-8, 151-194 (Columbia University Press, Nueva York, 1969).

24. Prólogo a *A Critique of Politica Economy*, en *Karl Marx: Selected Writings* (ed. McLellan, D.), p. 389 (Oxford University Press, Oxford, 1977).

25. Rousseau, J.-J., *Discourse on the Origin of Inequality*, p. 192 (Dent, Londres, 1958).

26. *Marx and Engels on Malthus* (ed. Meek, R.), p. 187 (Lawrence & Wishart, Londres, 1953).

27. Passmore, J., *The Perfectibility of Man*, 2.ª ed. (Scribner's, Nueva York, 1970).

28. Engels, F., *Socialism, Utopian and Scientific*, en *Karl Marx and Friedrich Engels, Selected Works*, vol. II (Foreign Languages Publishing House, Moscú, 1962).

29. «Economic and Philosophic Manuscripts of 1844», en *Karl Marx: Selectec Writings* (ed. McLellan, D.), p. 89 (Oxford University Press, Oxford, 1977).

30. «Critique of the Gotha Programme», en *Karl Marx: Selected Writings* (ed. McLellan, D.), p. 566 (Oxford University Press, Oxford, 1977).

31. «Critical Remarks on the Article "The

King of Prussia and Social Reform"», en *Marx and Engels on Malthus* (ed. Meek, R.), p. 67 (Lawrence & Wishart, Londres, 1953).

32. Joravsky, D., *The Lysenko Affair*, pp. 230, 254-258 (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1970).

33. Plejánov, G. V., *Izbrannye filosofskie proizvedeniia*, vol. I, pp. 690-691 (5 vols., Moscú, 1956-1958).

34. Lenin, V. I., *Sochineniia*, vol. XIV, p. 315 (4.ª ed., 44 vols., Moscú, 1941-1967).

35. Nesturkh, M. F., *Voprosy antropologii*, n.º 2, p. 14 (1960).

36. Lysenko, T. D., *Agrobiologiya*, pp. 602-606 (Sel'khozgiz, 1949); citado en Medvedev, Z., *The Rise and Fall of T. D. Lysenko*, p. 107 (Columbia University Press, Nueva York, 1969).

37. Haldane, J. B. S., *Heredity and Politics* (Allen & Unwin, Londres, 1938).

38. Segerstrale, U., «Colleagues in Conflict: An "In Vivo" Analysis of the Sociobiology Controversy», *Biology and Philosophy*, 1:1, 53-87 (1985); Van den Berghe, P., «Sociobiology: Several Views», *BioScience*, 31, 406 (1980).

39. Sociobiology Study Group of Science for the People, «Sociobiology: Another Biological Determinism», *BioScience* 26:3 (marzo de 1976), citado en Caplan, A. (ed.), *The Sociobiology Debate*, p. 289 (Harper & Row, Nueva York, 1978).

40. Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, l. 2, cap. 1, párr. 2 (1689).

41. Freeman, D., *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983).

42. Mead, M., *Coming of Age in Samoa*, p. 186 (Penguin, Londres, 1966).

43. Freeman, D., *Paradigms in Collision* (Research School of Pacific Studies, Australian National University, Canberra, 1992).

44. La documentación sobre la universalidad o lo contrario de los rasgos que se mencionan en esta sección es amplia. Una pequeña selección sería: Westermarck, E., *The Origin and Development of the Moral Ideas* (Macmillan, Londres, 1906); Wilson, E. O., *Sociobiology: The New Synthesis* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975); Wilson, E. O., *On Human Nature* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978); Van den Berge, P. L., *Human Family Systems* (Elsevier, Nueva York, 1979); Alexander, R. D., *Darwinism and Human Affairs* (University of Washington Press, Seattle, 1979); Symons, D., *The Evolution of Human Sexuality* (Oxford University Press, Oxford, 1979); Cronin, H., *The Ant and the Peacock* (Cambridge University Press, Cambridge, 1991); Wilson, J. Q., *The Moral Sense* (Free Press, Nueva York, 1993); Brown, D. E., *Human Universals* (McGraw-Hill, Nueva York, 1991);

Pinker, S., *The Language Instinct* (Morrow, Nueva York, 1994); Pinker, S., *How the Mind Works* (Norton, Nueva York, 1998).

45. Marmot, M. G. *et al.*, «Health Inequalities Among British Civil Servants: The Whitehall II Study», *Lancet*, I, 1.387-1.393 (1991); Marmot, M. G., y Theorell, T., «Social Class and Cardiovascular Desease: The Contribution of Work», *International Journal of Health Services*, 18, 659-674 (1998); Wilkinson, R., *Unhealthy Societies: The Afflictions of Inequality* (Routledge, Londres, 1996).

46. Smith, A., *The Wealth of Nations* (ed. Campbell, R. H., y Skinner, A. S.), p. 24 (Clarendon Press, Oxford, 1976).

47. Hardin, G., *The Limits of Altruism: An Ecologist's View of Survival* (Indiana University Press, Bloomington, 1977).

48. Singer, P., *How Are We To Live?*, pp. 59-62 (Oxford University Press, Oxford, 1997).

49. Bellah, R. *et al.*, *Habits of the Heart*, p. 163 (University of California Press, Berkeley, 1985).

50. Ashworth, T., *Trench Warfare, 1914-1918: The Live and Let Live System* (Holmes & Meyer, Nueva York, 1980).

51. Cosmides, L., «The Logic of Social Exchange», *Cognition*, 31, 187-276 (1989).

52. Axelrod, R., *The Evolution of Cooperation* (BasicBooks, 1984).

53. Titmuss, R. M., *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy* (Allen & Unwin, Londres, 1971).

54. Veblen, T., *The Theory of the Leisure Class* (Penguin, Nueva York, 1889/1994).

55. Frank, R., y Cook, P., *The Winner-Take-All-Society* (Free Press, Nueva York, 1996).

56. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, p. 215 (Oxford University Press, Oxford, 1976).

Índice

Prólogo 9

Introducción 11
La necesidad de una nueva base 11
¿Qué es esencial para la izquierda? 15

1 Política y darwinismo 21
En manos de la derecha 21
Hechos y valores 23
Cómo malentendió la izquierda a Darwin 32
El sueño de la perfectibilidad 39
Vuelven a sonar las viejas músicas 44

2 ¿Puede aceptar la izquierda una visión darwiniana de la naturaleza humana? 47
Ideas impopulares 47
¿Qué es fijo y qué es variable en la naturaleza humana? 51
¿Cómo pueden aprender de Darwin los reformadores? 58

3 ¿Competencia o cooperación? 63

Cómo construir una sociedad más cooperativa 63
El dilema del prisionero 67
Aprendiendo con «Devolver la moneda» 71

4 ¿De la cooperación al altruismo? 77
El rompecabezas de la evolución del altruismo 77
Estatus ¿para qué? 82

5 Una izquierda darwiniana para hoy y mañana 85

Notas 91